

Wulf Köpke/Bernd Schmelz (Hg.), *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch zur europäischen Kulturgeschichte*, Museum für Völkerkunde Hamburg, München 1999

Hugo Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg i. Br. 1966

Franz Kardinal König/Karl Rahner (Hg.), *Europa. Horizonte der Hoffnung*, Graz 1983

Roman A. Siebenrock (Hg.), *Christliches Abendland - Ende oder Neuanfang?* (Theologische Trends 6), Thaur 1994

Europa – eine
Annäherung

Bilder Europas und europäische Herausforderungen für die Kirche

Ein historischer Blick auf den Katholizismus

Alberto Melloni

Wer glaubt, das Drängen des Vatikans auf eine Verankerung der christlichen Wurzeln Europas in der Verfassung sei eine „fixe Idee“ oder gar etwas Neues, der irrt: Es ist der Endpunkt einer langen historischen Entwicklung, und es ist symptomatisch für die Probleme, vor die das katholische Lehramt sich gestellt sieht, wenn auf dem Kontinent ein politischer Raum des Friedens und der Arbeit geschaffen wird.

I. Die Kirche von Rom und das Haus Europa

Die Aufmerksamkeit, mit der der römische Katholizismus den Bau des europäischen Hauses beobachtet, ist eine Konstante in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Als Winston Churchill 1948 - im Gründungsjahr der Pax-Christi-Bewegung - in Den Haag die erste Versammlung von Befürwortern des Europagedankens einberief, entsandte Pius XII. einen Vertreter, und Jean Monnets Idee einer Gemeinschaft „für Kohle und Stahl“ zur Beförderung umfassenderer Einigungsprozesse fand die Unterstützung führender katholischer Politiker und Diplomaten des Westens.¹ Die Schaffung des Europäischen Rates ein Jahr später und die 1950 beschlossene Europäische Menschenrechtskonvention fanden eine zwar indirekte, aber positive Resonanz in der Einrichtung eines katholischen Sekretariats für europäische Fragen mit Sitz in Straßburg.² Die Europäische Verteidigungsgemeinschaft, die 1952 vertraglich beschlossen wurde und 1954 am Votum des französischen Parlaments scheiterte, hatte außerdem den Beifall der „Civiltà cattolica“ gefunden³, der Zeitschrift der Gesellschaft Jesu, die vorab

im Staatssekretariat gelesen wurde: Das war das offizielle „Ja“ des Vatikans zu einem Akt, der, wie es der auf Betreiben Alcide De Gasperis formulierte Artikel 38 ankündigte, möglicherweise den ersten Schritt auf dem Weg zu einer politischen Gemeinschaft darstellte. Der Pacelli-Papst – der diesen Plan in seiner Weihnachtsbotschaft 1953 befürwortet – wird nicht zögern, den Römischen Verträgen von 1957 seine Unterstützung zu gewähren⁴, doch innerhalb dieser wenigen Jahre haben sich das politische Klima und das menschliche Panorama in der europäischen Führungsschicht verändert: Robert Schuman verlässt den Quai d'Orsay 1953, De Gasperi stirbt 1954, die Entstalinisierung und der Einmarsch in Ungarn machen die Situation im Osten noch unüberschaubarer. Und nur wenig später stellt das Pontifikat Johannes' XXIII. den traditionellen römischen Universalismus im Licht der großen Friedens- und Entkolonialisierungsinitiativen in Frage, die die von dem Florentiner Bürgermeister Giorgio La Pira zwischen 1952 und 1957 einberufenen Kongresse auf den Weg gebracht hatten. 1962 wurden durch das Scheitern des Fouchet-Plans von einer europäischen Staatengemeinschaft mit französisch-deutschem Zentrum und durch die Kuba-Krise, die die Welt an die Schwelle einer atomaren Katastrophe führte⁵, weiter gefasste Ansätze notwendig, wohingegen sich die Doppelstrategie, die der Vatikan in den vorangegangenen zehn Jahren verfolgt hatte, als unbrauchbar erwies: Der Leitgedanke von einem christlichen Europa, das der westlichen Zivilisation Schutz bietet, und von einer gegen den Kommunismus gerichteten kontinentalen Einheit⁶ hatte auf der Illusion aufgebaut, dass eine neue Herrschaft des Christentums einen Frieden würde garantieren können, der nun tatsächlich dank der Entspannung und der vatikanischen Ostpolitik zu einer konkreten Möglichkeit wurde – und das trotz der Unheil verkündenden Mauer in Berlin ...⁷ Erst als die europäischen Staatsoberhäupter zum zehnjährigen Jubiläum der Verträge 1967 Paul VI. ihren Besuch abstatten, sichert der Heilige Stuhl der Politik der Europäischen Gemeinschaft seine konkrete Unterstützung zu. Die Ernennung eines Nuntius bei der Gemeinschaft und eines Sonderbeobachters beim Europarat stellen eine direkte Beziehung zwischen der europäischen Einigung und den zentralen römischen Entscheidungsorganen her. In der Zwischenzeit hat sich der Vatikan jedoch den Vorschlag der Warschauer-Pakt-Staaten zu eigen gemacht, eine Friedens- und Sicherheitskonferenz einzuberufen, die gerade den Pragmatikern der Ostpolitik die Hauptrolle auf der europäischen Bühne garantieren soll – in einem Stück, das nunmehr als Teil einer umfassenderen vatikanischen Entspannungspolitik begriffen wird und in der Schlussakte von Helsinki 1975 seinen Höhepunkt erreicht.⁸

II. Die Wende der achtziger Jahre

Diese Entwicklung, die sich von einer Kursanpassung zur nächsten bewegt, gerät in Gefahr, als Johannes Paul II. nach seiner Wahl 1978 die Ablehnung eines geteilten Europa zum Kernsatz seiner geopolitischen Sichtweise erklärt.⁹ Gewiss

kann niemand dem Papsttum unterstellen, es hätte den nach 1947 geschaffenen Status quo bis zu diesem Zeitpunkt gutgeheißen oder akzeptiert – doch man hatte die Spaltung des Kontinents als eine Gegebenheit betrachtet, mit der es sich zu arrangieren galt. Ebenso wenig kann davon die Rede sein, dass Johannes Paul einen Weg vorgeschlagen hätte, um diese durch den Eisernen Vorhang geschaffene Situation zu überwinden: Er spricht ihr lediglich die Daseinsberechtigung ab, und zwar zunächst in seiner Rede vor dem Präsidium der Gemeinschaft 1979 und dann während seiner ersten Polenreise im selben Jahr, wo er die Einheit des christlichen Europa beschwört – ganz so, als wären die Bemühungen um ein friedliches Europa, die das Papsttum in langen Jahren des Bangens und Hoffens unterstützt hatte, nur Äußerungen der Zaghaftheit angesichts einer so unnatürlichen Teilung gewesen.¹⁰

Die geduldigen Anstrengungen der 120 christlichen Gruppierungen (die Römische Kirche gehört nicht dazu), die 1959 die Konferenz der europäischen Kirchen (KEK) gegründet hatten, um Berührungspunkte und Kontakte zwischen den Christen des politischen Westens und denen des politischen Ostens herzustellen, mussten sich plötzlich an der Schwäche und der Kraft einer „Vision“ messen lassen. Bis zu diesem Zeitpunkt war die KEK in ihrem Dialog mit dem im Bau befindlichen Europa vorsichtiger gewesen als die katholische Kirche¹¹, doch diese Stimme des „begeisterten Westens“, die sich da im Namen des Ostens erhob, konnte sie nicht überhören. Selbst die Versammlung der Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen, die 1971 in Sankt Gallen den Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gegründet hatte, welcher dann 1978 in Chantilly erstmalig einberufen wurde¹², nahm sich nur mehr wie eine armselige Kopie der Verhandlungsgremien aus, die für den europäischen Gedanken standen: Und ebenso wie diese Diskussionsforen sich nur dann konkrete Ziele setzten, wenn Wahlen bevorstanden, so entsandte auch die katholische Kirche eine kleine Kommission (die COMECE), die die Parlamentswahlen des Jahres 1979 begleiten sollte.¹³

III. Die päpstlichen Vorstellungen von Europa

Die Idee Johannes Pauls II. von einem einzigen, christlichen Europa stellt die Kraft der Bilder in die Mitte des Prozesses, in dessen Verlauf die im Entstehen begriffene politische Gemeinschaft und die katholische Kirche sich einander annähern bzw. voneinander entfernen. Alles andere ist zweitrangig: die Kirche mit der Last ihrer Vergangenheit¹⁴, die mit dem Ende des christlichen Traums verbundene theologische Herausforderung¹⁵, die Suche nach durchdachten Argumenten und Konzeptionen¹⁶, die Hypothese, wonach der Zusammenhang zwischen dem Beginn der europäischen Einigung und der Schuld am Zweiten Weltkrieg und an der Shoah theologisch aufgearbeitet werden muss¹⁷. Die Bilder sind in ihrer Abfolge zwar mit der historischen Entwicklung der Union verknüpft, doch sie sprechen eine kraftvollere Sprache und entfalten ihre eigene Dynamik. Sie

sind die digitalen Ausgaben des päpstlichen Lehramts und werden die B-Quellen, die darauf warten, irgendwann einmal in einem *Enchiridion Europae* erfasst zu werden, vielleicht am Ende ganz überflüssig machen ... Und doch sind diese B-Quellen womöglich das eigentlich Wichtige.

Unter diesen Bildern hat die Vorstellung von einem *christlichen Europa* eine ganz eigene Funktion: Sie wurde 1979 in Gniezno (Gnesen) wiederbelebt und ist Teil des von der Theologie der Restauration entwickelten Mythos der Christenheit, den die katholische Kultur der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen hat¹⁸; der Traum der *christianitas* stellt sich der Moderne entgegen und postuliert das Modell einer „idealen“ Gesellschaft, die zu Frieden und Wohlstand gelangt, wenn sie die grundlegenden Lebensprinzipien gehorsam von der kirchlichen Autorität entgegennimmt. Dieser von den Führern der katholischen Parteien des Nachkriegseuropa¹⁹ gepflegte Mythos hatte der Erfahrung der Säkularisierung nicht standgehalten und war von den ekklesiologischen Erfahrungen und Konzeptionen des Zweiten Vatikanischen Konzils geradezu überrannt worden²⁰: Diese Vorstellung von einem christlichen Europa, die man in der Vergangenheit hatte, stützt sich auf ein Gefüge, das, wenn man es in die Gegenwart überträgt, nur eines deutlich macht: dass es unmöglich ist, die Kirche mit der westlichen Welt zu identifizieren. Und obwohl die Wojtyła-Kirche in antikomunistischer Hinsicht selbstbewusster auftritt, als dies noch in der jüngeren Vergangenheit der Fall war²¹, sieht sie keine Notwendigkeit, sich um ein gutes Verhältnis zu den Vereinigten Staaten zu bemühen, das, wenn auch aus anderen Gründen, beispielsweise für die Ostkirche unverzichtbar war.²²

Mit der Enzyklika *Redemptoris Mater* von 1987 geht Johannes Paul II. zu einem anderen Bild über, das er häufig benutzt: das von den *zwei Lungen*. Wsewolod Wjatscheslawowitsch Iwanow, ein russischer Lyriker, der von 1924 bis 1949 in Rom lebte, hatte dieses Bild von der Kirche geprägt, die von ihrer Physiologie her dazu bestimmt ist, mit zwei Lungen zu atmen, der westlichen und der östlichen, die schon seit allzu langer Zeit getrennt sind.²³ Doch dieses Bild, das für die konfessionelle Spaltung der Kirche steht und eine ökumenische Botschaft verkündet, erhält eine neue, politische Bedeutung, die nicht so sehr (oder nicht ausschließlich) auf die Schaffung eines gemeinsamen politischen Raumes in Europa abzielt, sondern darauf, die Spaltung in unterschiedliche Blöcke zu überwinden.

Dasselbe Schicksal sollte auch De Gaulles Wort von einem *vom Atlantik bis zum Ural* reichenden Europa erleiden, das sich Johannes Paul II. in seiner Ansprache vom 4. Mai 1987 in Speyer zu Eigen machte: Diese Formel, mit der der Staatsmann das Ungleichgewicht der europäischen Politik im Hinblick auf den Atlantik hatte kompensieren wollen, wird nun vom Papst zu einem Zeitpunkt benutzt, da die Ablehnung der Pläne für eine Europäische Union in der Versammlung der Gemeinschaft im Februar 1984 den Weg für die Schaffung eines gemeinsamen Marktes frei gemacht und das wirtschaftliche über das politische Projekt gestellt hatte. Der Papst sah darin die Berufung Europas, die ihm „von der Geographie und mehr noch von der Geschichte“ bestimmten Dimensionen zu verwirklichen,

wie er es in seiner Ansprache vor dem Europäischen Parlament am 11. Oktober 1988 formulierte.

Zu den in die katholische Sprache übernommenen Bildern zählt ferner auch die von Leonid Breschnew 1981 in Bonn vorgebrachte Formel vom gemeinsamen Haus Europa, in dem es nach den in Helsinki festgelegten Richtlinien den Frieden und die Sicherheit zu wahren gilt: Sie wird Teil der päpstlichen Verkündigung, Hilfsmittel im Dialog mit Michail Gorbatschow und vor allem Kennwort für ein Europa, in dem die Union nur eine von vielen möglichen Perspektiven ist.

Dieses Kaleidoskop der Bilder macht deutlich, dass das Rom des Wojtyla-Papstes sein Augenmerk nicht so sehr auf die „Union“ (diese Formel hatte Pompidou 1972 geprägt) als vielmehr auf das Ziel gerichtet hat, den Kalten Krieg und den Eisernen Vorhang zu überwinden, dafür zu sorgen, dass die Völker diesseits und jenseits wieder miteinander reden und die Nationen wieder Beziehungen anknüpfen – und im Übrigen abzuwarten, wie sich die politischen Rahmenbedingungen daraufhin verändern. Diese abwartende Haltung ist nicht neu: Schon die friedliche Rückkehr zur Demokratie in Portugal, Griechenland und Spanien hatte die Überzeugungen, die der Heilige Stuhl im Hinblick auf Europa und seine Grenzlinien vertrat, nicht unmittelbar ins Wanken gebracht; folgerichtig fühlte sich die Kirche auch durch die Demokratisierung des Ostens, die sich in der von *Solidarnosc* ausgelösten polnischen Revolution ankündigte, nicht dazu verpflichtet, einen direkteren Beitrag zu leisten als die Bereitstellung von Leitbildern.

Abgesehen von den bei Besuchsreisen und wichtigeren europäischen Jahrestagen ausgesprochenen Empfehlungen des Papstes²⁴ ist die erste programmatische Äußerung zum europäischen Katholizismus der im August 1988 beim Jungtag von Compostela geprägte Slogan von der Neuevangelisierung. Diese unmittelbar vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion formulierte Vision nicht von Europa, sondern von seinen Bedürfnissen sollte mit all ihren bekannten Schwächen und Widersprüchen zu einem Leitmotiv der katholischen Verkündigung werden²⁵: Im europäischen Zusammenhang jedoch geht ihre Bedeutung noch viel weiter, denn trotz des seit Basel sehr großen Engagements bei den ökumenischen Treffen ist es offensichtlich, dass diese Formel in dem Friedensprozess, der den Kalten Krieg beendet hatte, keinen Raum für gegenseitige Anerkennung ließ und stattdessen einen in ständiger Mobilmachung begriffenen Katholizismus als Therapie für den am Säkularismus erkrankten Kontinent vorschlug.

Der Autor

Alberto Melloni studierte Geschichte und Religionsgeschichte. Seit 1994 lehrt er Geschichte des Christentums und der Religionen sowie Geschichte der christlichen Hagiographie an der Universität von Rom (Roma 3). Er ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM sowie zahlreicher akademischer Vereinigungen. Er veröffentlichte Quellen und Studien zu Johannes XXIII.; auf deutsch erschien von ihm „Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart (Freiburg 2002). Er ist außerdem u.a. der Herausgeber der italienischen Ausgabe der „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (Mainz/Löwen 1997 ff). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Bewegungen. De significatione verborum“ in Heft 3/2003. Anschrift: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia, Italien. E-Mail: alberto.melloni@tin.it.

IV. Die Schlacht um die Wurzeln

In dem Moment jedoch, als zwischen den Maastrichter Verträgen von 1992 und der Charta von Nizza aus dem Jahr 2001 die Verfassung der EU auf den Weg gebracht wurde²⁶, war es ein neues Bild, das sich in den öffentlichen Medien durchsetzte – das Bild von den Wurzeln. Hatte der Papst in einer ersten Phase das Problem der Erwähnung Gottes im Gründungsakt der europäischen Gesellschaft angesprochen (eine *memoria Dei*, auf die auch die lutherische Theologie Wert legt)²⁷, wird seit dem Jahr 2000 der Begriff der *christlichen* oder *jüdisch-christlichen Wurzeln* wie ein Maßstab beschworen, an dem sich der Gehorsam der Länder, der Parteien und der Politiker gegenüber einer vollkommen legitimen und Ende 2003 immer deutlicher verkündeten Instanz des Heiligen Stuhls messen lassen muss.²⁸

Die Meinungen über Form und Inhalt dieser Auseinandersetzung waren geteilt. Für viele war der Begriff eines „christlichen“ Erbes (*sic et simpliciter*) eher eine Selbstverständlichkeit als ein *casus belli*: Und es ist schwer zu begreifen, warum das griechische, lateinische, arabische und slawische Christentum in einer Aufzählung von Traditionen fehlen sollte, die nicht einmal Thukydides ausgelassen hat. Andere jedoch haben zu Recht festgestellt, dass die Forderung nach einer Verfassung, in der Europa und das Christentum deckungsgleiche Größen sind, letztlich einen Mythos zu neuem Leben erwecken wird, der sich weitgehend aus dem traditionellen christlichen Antisemitismus gespeist hatte. Auf diese Weise kam man dazu, von jüdisch-christlichen Wurzeln zu sprechen – mit einem Bindestrich, der nur für noch größere Beunruhigung sorgte, weil er, genauso wie die „klassische“ antisemitische Substitutionstheologie, ein Aufgehen des einen Begriffs im anderen anzudeuten schien. Gewiss entsprach dies nicht der Absicht des kirchlichen Lehramts (die betreffende Formulierung wird in den Ansprachen Johannes Pauls II. und in dem päpstlichen Mahnschreiben *Ecclesia in Europa* vom Juni 2003 benutzt); dennoch lag es auf der Hand, dass eine Formulierung, die beide Identitäten in ihrer Unterschiedlichkeit respektiert, „jüdisch und christlich“ hätte lauten müssen – womit wiederum eine ebenso wenig gerechtfertigte Missachtung der Jahrhunderte langen islamischen Präsenz auf der iberischen Halbinsel, auf Sizilien und auf dem Balkan verbunden gewesen wäre ...

Es ist nicht leicht, einen Ausweg aus diesem Labyrinth zu finden – doch man hätte sich dort gar nicht erst hineinwagen müssen. Zuweilen schien es, als ginge es in erster Linie um die Einhaltung der Lateranverträge von 1929, die der eine oder andere (beispielsweise Msgr. Migliore²⁹, der damals im Staatssekretariat tätig war) in einem europäischen Konkordat glaubte garantieren zu müssen. Und in einem größeren Kontext waren es viele Themen – die Option für den Krieg, die Gewissensfreiheit³⁰, die religiösen Rechte³¹ und die Perspektiven einer interreligiösen Integration³², die Frage des laizistischen Staates³³ ... –, die die Katholiken in der Diskussion um den Giscard-Konvent mit Besorgnis erfüllten. Nachdem jedoch der Grundsatz eines „strukturierten“ Dialogs zwischen den Religionen und Europa mit zurückhaltender Genugtuung aufgenommen worden war³⁴,

beharrte die katholische Kirche auf ihrer mit Nachdruck vorgebrachten Forderung, dass die Formulierung von den Wurzeln in der Verfassung verankert werden müsse – selbst auf die Gefahr hin, ihre Sache damit in wenig zuverlässige Hände zu legen.

V. Das Europa der interreligiösen Kohabitation

Das Ergebnis der vatikanischen Bemühungen, den Text der Verfassung zu beeinflussen³⁵, ist noch immer unsicher und auch von den jeweiligen Umständen abhängig (zum Beispiel der Kopftuchdiskussion in Frankreich, die dem islamischen Fundamentalismus kostenlose Publicity verschafft und die Gemüter von neuem gegen den laizistischen Staat aufbringt)³⁶. Dennoch hat gerade die Diskussion über die Wurzeln gezeigt, welche neuen, zukunftsweisenden Probleme der Prozess der Einigung, Erweiterung und Konstitutionalisierung Europas für die Religionen, die Kirchen und auch für den römischen Katholizismus aufwirft.

In der Tat hat nämlich das von den Staaten unter der wohlwollenden Neutralität der Kirchen geformte Europa eine vollkommen neue Situation der Kohabitation geschaffen. Anders als die Kohabitation des osmanischen Reichs, in der es keine Gleichberechtigung gab; anders als die auf Toleranz und Laizismus gegründeten Systeme des modernen Europa, die ihr friedliches Nebeneinander über einen sehr begrenzten Themenkanon zu regeln pflegten; anders als das amerikanische Modell der getrennten Gemeinschaft im Sinne einer *civil religion*, die auf einem sehr allgemein gehaltenen Gottesbild basiert. Im Unterschied dazu „entpuppt“ sich Europa als ein Raum der Kohabitation zwischen Glaubensrichtungen, Agnostizismen und Atheismen, die im Laufe von Jahrhunderten getrennt voneinander gewachsen sind und nun plötzlich – und nicht etwa im Rahmen einer ökumenischen Initiative oder eines interreligiösen Dialogs³⁷ – auf die Prioritäten und Vorbehalte des jeweils anderen treffen. So muss sich die katholische Sichtweise an der vorsichtigeren Haltung der Orthodoxie messen lassen³⁸, die – zum Beispiel – im Hinblick auf eine Öffnung gegenüber der Türkei strategische Befürchtungen und Bedenken zum Status des ökumenischen Patriarchats an den Tag legen, die von den anderen Religionen nicht geteilt werden; und der Protestantismus, der dem Europagedanken traditionell eher misstrauisch gegenübersteht, verfügt andererseits bereits über sehr ausgereifte repräsentative Strukturen.³⁹

VI. Der Rückfall der EU in den Katholizismus

In jedem Fall bringt die Entwicklung der EU nicht nur für die Beziehungen der Kirchen untereinander, sondern auch innerhalb der Kirchen komplexe Probleme mit sich. Für die katholische Kirche sind es deren drei, eines heikler als das andere. Zunächst einmal hat die katholische Kirche das Problem, dass sie die Rolle des Heiligen Stuhls mit den bischöflichen Organisationen in Einklang

bringen muss. Damit gewinnt ein Konflikt internationale Bedeutung, der in Italien bereits auf nationaler Ebene besteht: Hier, wo der Papst der ranghöchste Bischof ist, war es die päpstliche Diplomatie, die in den Konkordaten die Kompetenzen der Bischofskonferenz ausgehandelt hat; und hier, wo der Papst der ranghöchste Bischof ist, spielt die Konferenz eine untergeordnete Rolle, weil der Papst von ihr nicht in den Schatten gestellt werden darf. Auf europäischer Ebene ist diese Frage noch völlig offen. Wenn nämlich die europäischen Bischofskonferenzen eine gemeinsame Konferenz mit einem Vorsitzenden ins Leben riefen (einem gewählten Vorsitzenden wie überall oder einem vom Papst ernannten Vorsitzenden wie in Italien?), dann sähe sich auch die römische Kirchenleitung gezwungen, ihre Strukturen, ihre Rolle und ihre Funktion vollständig zu überdenken. Es ist nicht vorstellbar, dass die Konsultoren der Kongregationen der römischen Kurie in der Lage sein sollten, die Entscheidungen einer bischöflichen Versammlung, die doppelt so viele Mitglieder hat wie das Konzil von Trient, in derselben Weise zu überprüfen und außer Kraft zu setzen, wie dies heute üblich ist, oder dass umgekehrt auf Betreiben der Bischöfe diese Zwischengremien im Kapitel überhaupt keine Stimme haben sollten. Im Übrigen würde eine Bischofskonferenz, die sich auf ein bloßes Lobbyisten-Dasein im Schatten des päpstlichen Lehramts beschränkt, letztlich die Glaubwürdigkeit und das Zeugnis der Kirche schwächen.

Zweitens wird der Nachfolger Petri, den die jüngste historische Entwicklung der Union zwingt, sich in demselben politischen Raum Gehör zu verschaffen, in dem auch die Stimme der Patriarchen, der religiösen Gemeinschaften und der kirchlichen Föderationen erklingt, für die katholische Botschaft neue Tonlagen finden müssen. Jene Universalität, die das Erste Vatikanische Konzil auf den Boden der Jurisdiktion hatte stellen wollen, wird nun zu einer spirituellen und kulturellen Forderung, mit der verhindert werden soll, dass das Papsttum und mit ihm der Katholizismus erneut zu Gefangenen einer europäischen Hegemonie werden. Der Pluralismus der Kirchen, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil seine Epiphanie erlebt hat und durch die Reisen Johannes Pauls II. medienwirksam bestätigt worden ist, lässt sich nicht mehr in die Schubladen der westlichen Kultur und der europäischen Mentalitäten pressen, und es spielt dabei auch keine Rolle, ob diese Mentalitäten eher fortschrittlich oder eher rückständig sind.⁴⁰ Andererseits wird die Praxis der kontinentalen Synoden – die unter Johannes Paul II. in großem Umfang, aber auch in einer für die Würde der Bischöfe noch immer erniedrigenden Weise betrieben wurde – sich auf der Ebene der Beschlussfindung der Herausforderung der europäischen Modelle stellen müssen, die auf verantwortungsbewusste und ausgereifte Organe zurückgreifen können. Der Handlungsbedarf, der hier besteht, ist – um ein Beispiel zu nennen – deutlich geworden, als das Engagement Johannes Pauls II. gegen den Irak-Krieg nicht etwa von einer Stellungnahme des europäischen Episkopats unterstützt oder begleitet wurde, die diesen Namen verdient hätte, sondern einen wahren Sturz- und nicht aufeinander abgestimmter Reaktionen der Zustimmung oder Differenzierung auslöste.

Die Erwähnung der christlichen Wurzeln Europas in der künftigen Verfassung ist also nur ein Steinchen in einem großen Mosaik von Problemen: Mag sie sich durchsetzen oder nicht – den schwierigsten Teil des Bildes wird dies nicht wesentlich verändern, denn der besteht darin, Europa noch einmal von Grund auf neu zu überdenken.

¹ Vgl. Giuseppe Audisio, *I fondatori dell'Europa unita secondo il progetto di Jean Monnet: Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi*, Cantalupa 1999; Daniela Preda, *Sulla soglia dell'Unione. La vicenda della Comunità politica europea (1952-1954)*, Mailand 1999.

² Christine De Montclos, *Le Saint-Siège et la construction de l'Europe*, in: J.-B. D'Onorio (Hg.), *Le Vatican et la politique européenne*, Paris 1994, 85–105.

³ Ennio Di Nolfo, *La Civiltà Cattolica e le scelte di fondo della politica estera italiana nel secondo dopoguerra*, in: *Storia e politica*, Mailand 1971, 187ff.

⁴ Philippe Chenaux, *Une Europe Vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Bruxelles 1990.

⁵ Vgl. Alberto Melloni, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000.

⁶ Chenaux, *Une Europe Vaticane?*, aaO., 277–284.

⁷ Vgl. Andrea Riccardi, *Antisovietismo e Ostpolitik della santa Sede da Benedetto XV a Paolo VI*, in: A. Melloni/M. Guasco (Hg.), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e Ostpolitik*. Mons. Mario Cagna (1911–1986), Bologna 2003, 217–242.

⁸ Henrik Holtermann (Hg.), *CSCE: From Idea to Institution. A bibliography*, Kopenhagen 1993; Andrés Carrascosa Coso, *La Santa Sede y la conferencia sobre la seguridad y la cooperación en Europa*, Cuenca 1990.

⁹ Die Reden Johannes Pauls II. sind in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls und auf der Website www.vatican.va unmittelbar zugänglich.

¹⁰ Andrea Riccardi, *Governo carismatico, 25 anni di pontificato*, Mailand 2003.

¹¹ Erst 1989 hat die KEK den Dialog mit der europäischen Kommission eröffnet.

¹² Christian Thiede, *Bischöfe – kollegial für Europa. CCEE im Dienst einer sozioethisch konkretisierten Evangelisierung*, Ms. 1991.

¹³ Seit 1976 war ein Informationsdienst für das katholische Europa tätig, aus dem dann 1979 mit vatikanischer Bürgschaft die COMECE wurde, die als Schnittstelle für die im europäischen Parlament vertretenen katholischen Parteien fungiert (die wichtigsten Informationen in LThK, s. *Europa/Kirchliche Strukturen*).

¹⁴ Mit diesem Thema befasst sich mein Beitrag *L'Europa delle religioni*, in: *Il Mulino* 51(2002/6), Nr. 404, 1057–1066.

¹⁵ Peter Hünermann (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderung für Kirche und Theologie*, Freiburg i. Br. 1993.

¹⁶ Beispielsweise von Joseph Ratzinger, *Christlicher Glaube und Europa*, München 1981 und ders., *Wendzeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg i. Br. 1991.

¹⁷ Donald J. Dietrich, *God and Humanity in Auschwitz: Jewish-Christian Relations and Sanctified Murder*, New Brunswick 1995.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Agostino Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione: tradizione e modernità nella classe dirigente del dopoguerra*, Mailand 1982; Pietro Scoppola/Francesco Traniello (Hg.), *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bologna 1975; Gerd-Rainer Horn/Emmanuel Gerard (Hg.), *Left Catholicism: Catholics and society in Western Europe at the point of liberation, 1943-1955*, Leuven 2001.

²⁰ Gianfranco Bottoni (Hg.), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bologna 2002.

²¹ Vgl. Andrea Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Rom/Bari 1992.

²² Zur Wahl des Patriarchen Athenagoras und zu seiner Linie vgl. Ennio Di Nolfo, *Il Vaticano e gli Stati Uniti. Dalle carte di Myron Taylor*, Milano 1978, und Valeria Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna 1996.

²³ Zur Persönlichkeit dieses Dichters vgl. die Kongressakten *Russia e Europa* (Rom, 28. 10. - 1. 11. 2001), *L'Europa nello specchio della prima emigrazione russa*, Vjaceslav Ivanov: Poesia e sacra scrittura.

²⁴ De Montclos, *Le Saint-Siège*, aaO., 96-99, nennt vier Punkte, auf die sich die römischen Richtlinien der neunziger Jahre konzentrieren: die Weigerung, den Bürger auf sein Konsumverhalten zu reduzieren, das Misstrauen gegenüber dem Gebrauch der individuellen Freiheit, die Kritik am herrschenden Gesellschaftsmodell und die Achtung der nationalen Identitäten.

²⁵ Vgl. René Luneau (Hg.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989.

²⁶ Zum Versuch einer europäischen Verfassung im Rahmen der europäischen Verteidigungsgemeinschaft vgl. N. Antonetti, *I progetti costituzionali europei: caratteri storici e istituzionali (1953-1994)*, und L. Violini, *La Costituzione europea fra passato e presente*, beide in: U. De Siervo (Hg.), *Costituzionalizzare l'Europa ieri ed oggi*, Bologna 2001, 23-70 und 71-104.

²⁷ Zu der Idee einer Berufung auf göttliches Recht als Grundlage verschiedener politischer Lösungen bei Grotius vgl. J.-L. Blaquart, *Le politique et le religieux dans l'évolution de l'Europe: une histoire plurielle, un avenir commun?*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale*, Le Supplément (2003), Nr. 226, 7-13 und verschiedene weitere Beiträge in diesem von Jean-Paul Durand herausgegebenen Band zu dem Thema „Degré de modernité des états en Europe“.

²⁸ Zu der gedrängten Abfolge von Papstreden an die europäischen Botschafter beim Heiligen Stuhl vgl. DC 85/2283 (2003).

²⁹ Der Antrag wurde von Msgr. Migliore bei einem Kolloquium über *Die Situation der Kirchen und religiösen Gemeinschaften in der EU und die Verpflichtungen der Mitgliedsstaaten: Gegenwart und Zukunft* auf einem Kongress vorgebracht, der vom 21. bis 23. März 2002 unter der Leitung von G. Barberini in Perugia stattgefunden hat. Vgl. Francesco Margiotta Broglio, *Ancora sulle origini dell'art. 7 della Costituzione: un progetto di Jacques Maritain per l'internazionalizzazione dei Patti Lateranesi e propositi della Santa Sede per l'ampliamento della Città del Vaticano (1944-1948)*, in: *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, I, Modena 1989, 851-866.

³⁰ *Conscience oblige. Entretien avec Claude Geffré*, in: C. Sahel (Hg.), *La tolérance. Pour une humanisme hétéroclite*, Paris 1993, 55-70.

³¹ Vgl. Silvio Ferrari/Iván C. Ibán, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna 1997 und Alfredo Canavero/Jean-Dominique Durand, *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Mailand 1999.

³² Joseph Doré (Hg.), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Namur 1997 und François Boesflug (Hg.), *Assise, dix ans après*, Paris 1996.

³³ Diese These stammt von Émile Poulat, *Liberté - Laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris 1987 und ders., *La solution laïque et ses problèmes*, Paris 1997.

³⁴ 1978 gründete eine Gruppe europäisch gesinnter Laien (Philip, Rey und der Schweizer Philosoph de Rougemont) in Brüssel eine anglikanisch-protestantische Vertretung, die EECS

- European Ecumenical Commission for Church and Society; 1986 wurde die EECCS nach Straßburg verlegt und begann 1990 einen „strukturierten Dialog“ mit der Europäischen Kommission, der daraufhin das erklärte Ziel aller Kirchen wurde.

³⁵ Vgl. Fondation Maurice Schuman, *Valéry Giscard d'Estaing présente „La Constitution pour l'Europe“*, Paris 2003.

³⁶ Zur Bedeutung des Heiligen Krieges vgl. die optimistische Sicht von Gilles Kepel, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris 2000 und Abdel Salam Sidahmed/Anoushiravan Ehteshami (Hg.), *Islamic fundamentalism*, Boulder 1996.

³⁷ Die ökumenischen Organisationen sind hier keine große Hilfe: Erst 1999 hat der ÖRK in Genf ein *European Desk* eröffnet. Zum Thema des Dialogs vgl. Giuseppe Ruggieri, *Pluralismo religioso: da motivo di conflitto a speranza di pace*, in: *Conflitti - violenza - pace: sfida alle religioni*. Atti della XXXVII Sessione di formazione ecumenica. Chianciano Terme, 22-29 luglio 2000, hg. vom Sekretariat für ökumenische Aktivitäten, Mailand 2001, 23-40.

³⁸ Erst seit 2000 vertritt Adamantios von Reghion das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bei der Europäischen Kommission, das mit einem Beitritt der Türkei zur Union aus einer 550-jährigen Isolation heraustreten würde. Das Patriarchat von Moskau hat 2002 den Metropolitan Hilarion Alfejew als Gesandten des Moskauer Patriarchen von England nach Brüssel versetzt. Vgl. Vasilios Makrides, *Le rôle de l'orthodoxie dans la formation de l'anti-européanisme et l'antioccidentalisme grecs*, in: G. Vincent/J.-P. Willaime (Hg.), *Religions et transformations de l'Europe*, Straßburg 1993, 103-116.

³⁹ Zwischen 1948 und 1969 war auch Ostdeutschland innerhalb der EKD vertreten; im ökumenischen Kirchenrat erarbeitete eine Gruppe unter dem Vorsitz von André Philip, von 1949 bis 1951 französischer Delegationsleiter bei der CEE, ein Dokument über *La responsabilité chrétienne dans la collaboration européenne* (1950), in dem das gegenseitige Misstrauen der Vertreter des Protestantismus und der Orthodoxie nicht überwunden werden konnte. Vgl. F.G. Dreyfus, *Le protestantisme contre l'Europe*, in: Vincent/Willaime, *Religions et transformations*, aaO., 127-141.

⁴⁰ In diesem Zusammenhang würde der Streit, der sich in der anglikanischen Kirche an der Bischofsweihe homosexueller Priester entzündet und sich zugunsten der nordamerikanischen und zuungunsten der nigerianischen Kirche entwickelt hat, eine umfassende Untersuchung erfordern.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein